Thémata. Revista de Filosofía. Número 44. 2011

LA ESCENA DEL *FEDRO* DE PLATÓN: Un ejemplo de *thíasos* filosófico

Nemrod Carrasco. Universidad de Barcelona

Resumen: El *Fedro* es un diálogo platónico entre dos almas que deben reconocerse como amigas. Pero lo que el *Fedro* intenta no es precisamente exhibir la amistad, sino ocultarla o, más bien, dramatizarla mediante la puesta en escena de un *thíasos*. Muchos estudiosos del diálogo no han creído necesario prestar atención a este detalle aparentemente insignificante. En este artículo queremos defender que la intención platónica va mucho más allá de lo que podría parecer un mero recurso literario. Platón ofrece la escenificación de un *thíasos* con el fin de re-ubicar la actuación erótica de Sócrates en la memoria de sus conciudadanos. Lo que desea mostrar es la comprensión y práctica del autoconocimiento socrático en el trastornado mundo educativo de la Atenas del siglo V aC, así como su férrea oposición a la retórica de la ciudad.

Abstract: The *Phaedrus* is a platonic dialog between two souls to be recognized as friends. But the aim of *Phaedrus* is not exactly to show the friendship, but to conceal it or, rather, dramatized it by the staging of a socratic *thiasos*. Many scholars have not found necessary to pay attention to this seemingly insignificant detail. In this article, however, we want to defend that the platonic intention goes far beyond. Plato offers a staging *thiasos* to re-locate erotic action of Socrates in the memory of their fellow citizens. He wants to show the understanding and the practice of the Socratic self-knowledge in the upset educational world of the Athens of the 5th century b.C, as well as his strong opposition to the rhetoric of polis.

Introducción

El *Fedro* comienza con una salida de la ciudad en la que Sócrates se siente atraído por Fedro. La zanahoria que Fedro lleva delante suyo es un escrito de Lisias sobre *éros* (230d6-e1). Fedro ama los discursos porque está enamorado de su belleza y, de no haberse encontrado con Sócrates, se habría ido a pasear siguiendo los preceptos de su médico y se habría aprendido de memoria el discurso de Lisias. A Fedro le sientan bien los discursos y cuanto más los practica más sano y bello se vuelve. Sócrates, por el contrario, vive esta pasión de manera enfermiza (228b8: *nosoûnti*) y está tan deseoso de escuchar el *lógos* prometido por Fedro (227b8-9) que está dispuesto a traspasar los muros de la ciudad. A un lector habitual de los diálogos platónicos esta situación debería resultarle extraña: Sócrates jamás abandona la ciudad y él mismo ofrece buenos motivos para no hacerlo cuando confiesa que los campos y los árboles no tienen nada que enseñarle (230d4-6). El Sócrates del *Fedro* presenta esta peculiaridad que merece ser examinada: el *éros* es una razón suficiente para verle hacer algo que habitualmente no hace.

Sócrates y Fedro coinciden en que no son los discursos a secas, sino los bellos discursos los que conviene amar. Sócrates ha visto que esta cualidad se encuentra en Fedro y es tan bella que lo atrae de una manera irresistible. Lo que no tiene tan claro es que Fedro se sienta igualmente atraído por lo bello que cree ver en él. La duda expresada por Sócrates es si esa atracción por la belleza de los discursos es realmente compartida por ambos[1]. El autoconocimiento de Sócrates dependerá de que Fedro se convierta en un verdadero amante de la belleza y esté dispuesto a interrogarse por aquello que lo une con Sócrates. Podría considerarse que esta es la tesis del *Fedro*. El *Fedro* es, ciertamente, un diálogo sobre el autoconocimiento; pero, ¿de quién o de qué exactamente? No se puede comprender el texto sin haber profundizado en la respuesta a esta pregunta, aunque resulta sorprendente que algunos de sus mejores analistas, obsesionados con limitar su examen al *éros* o la retórica, les haya pasado desapercibido que la clave del *Fedro*, como ocurre frecuentemente, se encuentra en el momento inicial del diálogo, es decir, en la puesta en escena[2]. Al proceder así se quedan dentro de la superficial idea de que la escenificación platónica obedece a un mero recurso literario. Al advertir que su única función es la apertura dramática del *Fedro*, dejan de lado el punto más profundo y riguroso del diálogo: el hecho de que el *Fedro* es la imitación de un *thíasos* y se ocupa de aquello que el erotismo socrático busca movilizar en el alma de Fedro.

La palabra *thíasos* designaba en la Grecia de Solón una asociación amistosa, un culto más o menos organizado, cuyos *phíloi* se encargaban de celebrar las fiestas en honor a una divinidad[3]. En el siglo VI a.C, la juventud femenina de los estratos sociales superiores de Lesbos, como en otras partes, se asoció en *thíasoi*, donde las muchachas disfrutaban de compañía y amistad, honraban a los dioses con cantos y danzas y se entrenaban en una vida feliz y decorosa para sí mismas bajo la protección especial de Afrodita. En esas congregaciones la joven dejaba de pertenecer al mundo de la infancia para ser promovida como miembro total de la

1 A Fedro le encanta sentirse atraído por Sócrates: el problema es que su fuente de atracción es Lisias, cuyo *lógos* apela a todo aquello que le hace sentir bello. Sócrates está complacido con poder oír a Fedro y cree conocerlo como se conoce a sí mismo (228a6-7). Fedro, por el contrario, parece incapaz de autoconocerse porque confunde lo bello con lo que Lisias considera justo y apropiado para él, es decir, le falta cuestionar lo que éste le atribuye y hace de su belleza algo atractivo para Sócrates. La cuestión sobre *éros* no es distinta a la cuestión sobre el autoconocimiento.

2 Ya uno de los primeros comentaristas, el neoplatónico Hermias, se refería a las distintas opiniones sobre el «argumento» del *Fedro* en el que no estaba claro si era del «amor» o de la «retórica» de lo que fundamentalmente hablaba (8, 21 ss.). Dicearco, el discípulo de Aristóteles, creía que el mismo aliento poético que inspira a muchas de sus páginas entorpecía la ligereza y claridad del diálogo (Diógenes Laercio, III 38). No es una creencia aislada. Entre los intérpretes contemporáneos, Ferrari (1987) piensa que el diálogo está roto, el examen de Nussbaum (1986 [1995]) prescinde de la parte retórica y Derrida (1975 [1997]) prefiere anular su parte erótica en favor de la dialéctica.

3 Daremberg-Saglio (1926-1931, 266-67)

comunidad de los adultos y considerada capaz de procrear por el ritual del matrimonio. Si el *thíasos* es tan importante es justamente porque constituye, conforme a las imágenes que suscita y de acuerdo con los ritos que exige llevar a cabo, el vehículo de toda iniciación, incluso de aquellas iniciaciones que no tratan estrictamente de este pasaje.

Aunque se trata de una sacralización diferente, hay que tener presente que el principio general de iniciación también se mantiene constante en el *Fedro*. Ahí asistimos al tema de la separación, de la muerte transitoria, los motivos de la recepción de una enseñanza secreta, de la purificación, etc.; todos estos temas se encuentran en el diálogo en formas diversas. Hay un saber que debe ser transmitido y un medio con el que preparar el encuentro con lo bello. Tal iniciación explica, en diferentes niveles, el rol desempeñado por el erotismo socrático a lo largo del Ilisos, un río cuyo recorrido era conocido precisamente por ser un itinerario mistérico, así como el tipo de divinidades que necesariamente presiden la escena y el papel decisivo de las Musas. La disposición platónica de la escena responde a una intención inequívoca: imitar la práctica del arte amatorio a través de un *thíasos* socrático, cuyo encuentro transforme el erotismo de Fedro en un conocimiento de la belleza.

En este artículo tan sólo pretendemos esbozar los elementos fundamentales del θίασος socrático tal como éstos se nos muestran a partir del *Fedro* platónico. El hecho de esclarecerlos es especialmente importante, no sólo porque permite articular la cuestión del autoconocimiento con la propia forma del diálogo, sino porque muestra el modo en que Platón nos lo presenta bajo el despliegue de un *thíasos* filosófico. Tres son los momentos básicos que lo conforman: 1) El texto escrito que Fedro lleva oculto bajo su manto y que ya no podrá declamar de memoria cuando Sócrates lo descubra (227a1-229a1). *A mi entender, el que Sócrates y Fedro puedan leer conjuntamente el escrito de Lisias constituye el motivo posibilitador del thíasos*; 2) La *atopía* desde la que habla Sócrates y a la que debería desplazarse Fedro (229a2-230b1). *Para que tenga lugar el* θίασος*, es necesario que Fedro se sitúe en la misma posición que Sócrates, esto es, en la extrañeza de uno respecto de sí mismo*; y 3) La iniciación mistérica (230b2-e6). *Aunque el encuentro entre Sócrates y Fedro se desarrolla fuera de la ciudad, el que resulte bello depende de que ambos se inicien en los misterios del lugar sin quedar completamente absorbidos por su belleza.*

1. El descubrimiento del rollo escrito (227a1-229a1)

Una de las cosas más instructivas que se puede hacer con el *Fedro* de Platón es jugar el juego de los experimentos mentales. ¿Y si Fedro no se hubiese encontrado con Sócrates? ¿Y si hubieran tomado el mismo camino que Fedro tenía pensado hacer (como casi hicieron)? ¿Y si Sócrates no hubiese descubierto el escrito de Lisias oculto tras el manto de Fedro? ¿Habría sido el mismo diálogo? Lo que es seguro es que Fedro habría refrescado su cuerpo mientras recita el discurso que ha oído de Lisias esa misma mañana en casa de Mórico (227b5-6). Nadie duda de que Fedro estaría encantado de poder incorporar completamente

este *lógos*, hasta el punto de hacerlo pasar como suyo. Pero al encontrarse con Sócrates, el propósito de Fedro resulta truncado y escoge serle indispensable al menos en un sentido: mientras Sócrates no pueda acceder al escrito de Lisias, Fedro sabe que puede arrastrarle adónde él quiera. El lector intuye que, de no mediar la exhibición de Fedro, Sócrates podría leer el discurso con toda probabilidad en la ciudad y a su propia conveniencia. Lo cierto es que, al llevarlo oculto, Sócrates está dispuesto a comportarse como aquel amante que sigue al amado a cualquier lugar en su deseo de escuchar el *lógos* de Lisias.

El interés de Sócrates no se agota en Fedro; también le interesa el tema de la conversación que sostuvo Lisias, así como conocer el argumento por el que cree que el joven enamorado debe entregar sus favores preferiblemente al no-amante (227c5-9). Lo decisivo es que Sócrates no puede aproximarse a Lisias sin la intervención de Fedro, y Lisias sólo puede hacerse presente gracias a la ejercitación de su *lógos*. Fedro se convierte así en el mediador entre Sócrates y Lisias. Por un lado, Sócrates es el amante de los discursos sometido a Fedro; por otro lado, Fedro es el amado que se ofrece a reemplazar el banquete dado por Lisias en la casa de Mórico (227b3-4). De modo que ésta es la situación inicial del diálogo: Lisias se encuentra restituido en el *lógos* de Fedro, Fedro está ubicado en un lugar hecho a la medida de su *lógos*, y Sócrates arde en deseos de que Fedro se comporte con arreglo a la imagen que tiene de él:

> "¡Oh Fedro! Si yo ignorara a Fedro, entonces, no me conocería a sí mismo. Pero nada de esto es así; bien sé que, de oír el discurso de Lisias, no iba a oírlo tan sólo una vez, sino que querría hacérselo decir nuevamente, a lo cual se dejaría persuadir con muy buen ánimo. Pero a ése tampoco le habría de bastar esto, sino que finalmente, llevando consigo el escrito, volvería a ver los pasajes que más le interesaran; y ocupado con ello se sentaría aquí desde primera hora de la mañana; cuando llegara a cansarse, saldría a dar un paseo —según mi sospecha, ¡por el perro!, podría saberse ya de memoria el discurso, si éste no fuera excesivamente largo. Y se encaminaría fuera de las murallas para repasarlo. Entonces encontraría a un hombre enfermo de escuchar discursos, y como quiera que lo viera, se alegraría por tener a alguien que pudiera acompañarle en su delirio coribántico y le invitaría a seguir su camino. Pero cuando aquel apasionado por los discursos le pidiera hablar, ahí se ablandaría, como si no ardiera en deseos por decirlos; y, sin embargo, aunque nadie quisiera escucharlo, trataría finalmente de hacerse entender por la fuerza. Así que tú, querido Fedro, pídele que lo que no tardaría en hacer de todas formas, lo haga igual ahora mismo" (228a5-c4)[4]

Sócrates no se dirige directamente a Fedro, sino que ofrece una imagen de su encuentro. Es tal su distanciamiento que llega a hablar del propio Fedro en tercera persona. Esta distancia entre Sócrates y Fedro no se explica, pero está claro que, en un lenguaje como el griego, que carece de un pronombre de tercera persona, el diálogo es un criterio suficiente para excluir a quien no habla y el no

4 Seguimos, con ligeras modificaciones, la edición y traducción de Léon Robin, Les Belles Lettres, 1961.

hablar de algo[5]. En cierto sentido, la imagen de Sócrates pone de manifiesto lo único que espera de su encuentro con Fedro, cuya aspiración fundamental es ejercitar su propia gimnasia retórica ante Sócrates (228e1). En primer lugar, Fedro no sabe en boca de quién habla Lisias. Se sabe que Lisias ha escrito

> "sobre un bello muchacho que es seducido, pero no por un amante; [...] puesto que dice que debe otorgar sus favores a quien no está enamorado, con preferencia al que lo está" (227c5-9).

Sin embargo, Fedro jamás dice que Lisias piense el discurso con vistas al no-amante: sólo queda claro que el destinatario del *lógos*, el bello normalmente joven, no debe relacionarse con alguien que esté enamorado. Que Lisias hable en nombre del no-amante no es algo evidente si el no-amante no puede dirigir su *lógos* al joven bello sin volverse de algún modo amante. En segundo lugar, Fedro ignora en qué sentido Lisias habla de *éros*, ya que el discurso apela a todo aquello que al joven se le supone precisamente por el hecho de que, al igual que el no-amante, tampoco está enamorado. De ahí que *éros* se considere fuera de lo que dice Lisias y que haya un sentido en que no hay diálogo porque no se habla de *éros*.

Lisias ha escrito un discurso que habla sin hablar de *éros* y se pronuncia sin que el orador se convierta automáticamente en amante. No es difícil observar que la premisa misma del discurso establece un tipo de relación idéntica a la que tendría un escritor que se dirige a un lector que está dispuesto a complacerle leyendo cualquier cosa que ponga en el libro. De acuerdo con esta premisa, Lisias sería el amado que, oculto tras el rollo escrito, se hace presente a través de Fedro; Fedro sería el amante que se hace pasar por Lisias mientras lee el libro y comparte con Sócrates su delirio por los discursos (228c1); Sócrates actuaría como el amante enfermo (228b6) que desea escuchar un discurso que le pregunta directamente si debe complacer a alguien como Fedro. Curiosamente, cuando Sócrates parece aludir a esta cuestión, que es la cuestión del discurso de Lisias, asume que Fedro acabará imponiendo su deseo por la fuerza (228c4-5).

Fedro desea ser complacido por Sócrates como amante, pero desconoce las intenciones de Lisias con él mismo. Esto explica que Fedro engañe a Sócrates ocultándole el escrito, pero también que sea incapaz de ver cómo el escrito le oculta a su vez el engaño de Lisias. Lo que le permite engañar lo mantiene engañado. Ésta parece ser la diferencia crucial entre Sócrates y Fedro en este momento del diálogo: Sócrates sabe que la exhibición retórica de Fedro amenaza con situarlo en el mismo lado que él y, aunque ama los discursos, es consciente del riesgo de quedar atrapado en una escritura —la de Lisias— que amenaza con desposeerlo de aquello que sabe hacer —el arte de dialogar. Sócrates sabe lo que hay que saber de Fedro para que Lisias no lo arruine y en esto parece consistir su autoconocimiento. El problema es que Sócrates no puede dejar de lado a Fedro

5 Benveniste (1966, 251-257)

mientras sea el mediador que permite el contacto con Lisias. Sólo cuando Sócrates descubra el libro de Lisias, podrá prescindirse de esta mediación:

> "Pero antes, querido mío, me tendrás que dejar ver lo que tu mano izquierda parece ocultar, bajo el manto... Pues sospecho que tienes el discurso mismo. Si es así, por lo que a mí respecta ten en cuenta lo mucho que te amo, pero con Lisias aquí presente, no pienso dejarme utilizar para que te ejercites conmigo" (227d7-e2).

Si el poder de Fedro ya no es necesario para reordenar el *lógos* de Lisias, basta con hacerlo presente mediante su lectura conjunta. Esta es la clave que hace posible el *thíasos*. En el preciso momento en que el escrito se descubre bajo el manto de Fedro y Lisias se presenta ligado a la lectura de su libro, Fedro y Sócrates pueden comenzar a experimentar algo que difícilmente podrían haber alcanzado el uno separado del otro: el delirio por el *lógos*. Esta experiencia coribántica (228c1) tendría que desplazar a Fedro de Lisias y presentar una imagen de Lisias que fuera significativamente diferente de la resultante de una lectura solitaria. No está del todo claro que cada cual, por separado, hubiese coincidido en proyectar la misma imagen de Lisias. Lo cierto es que este descubrimiento ofrece la posibilidad de compartir el entusiasmo por el *lógos* y generar un vínculo que la superioridad erótica de Fedro impedía.

Fedro quería convertir a Sócrates en un amante de su *lógos*, mientras Sócrates proyectaba la imagen de Fedro para no convertirse en un amante de la escritura de Lisias. El amor a los discursos de Sócrates lo unía a Fedro, pero no era estrictamente equivalente, ya que el conocimiento de Sócrates incluía lo que necesitaba saber de Fedro para no acabar como él. Ahora este conocimiento se revela insatisfactorio si el *lógos* de Fedro puede transformarse en un diálogo sobre el amor que comparten. El rasgo crucial del *Fedro* consiste precisamente en que el autoconocimiento no es algo que Sócrates ni Fedro puedan saber de antemano qué es: el autoconocimiento de Fedro pasa por reflexionar en el diálogo su amor por los discursos; el autoconocimiento de Sócrates exige cuestionarse el amor que le une a Fedro. Si el *Fedro* ejemplifica la relación de ambos con el conocimiento de sí mismos, el diálogo debe erigirse en la forma discursiva más apropiada para que sean amigos.

La situación inicial del diálogo establece así una relación entre los dos componentes básicos del erotismo socrático: la capacidad de reconocer al amante y al amado (*Ly*. 204b8-c1) y el empleo del diálogo como vehículo discursivo. Sócrates quería convertir su capacidad en un conocimiento, mientras la irrelevancia de Fedro para reproducir el *lógos* de Lisias convierte el diálogo en el interrogante a resolver. El conocimiento de Sócrates sobre Fedro lo alejaba de la comprensión que ha de tener de sí mismo como amante; el interrogante sobre si Sócrates y Fedro son realmente amigos deben resolverlo dialogando entre sí. En otras palabras, la claridad con la que Sócrates creía conocer a Fedro se ha vuelto tan irrelevante como su *lógos*; por otro lado, el camino que deben atravesar juntos todavía resulta muy oscuro y es demasiado pronto para afirmar que vayan a recorrerlo. Ahora el diálogo hará un alto en el camino para que puedan sentarse y

leer el escrito de Lisias. La condición para que pueda comenzar el *thíasos* ya está dada.

2. La atopía o extrañeza de Sócrates (229a2-230b1)

En algún lugar próximo al camino que han seguido fuera de la ciudad, Fedro pregunta a Sócrates si no es ahí donde se dice que Bóreas había raptado a Oritiya (229b5-7). Sócrates responde: *"Así se dice"* (229b8), pero cuando Fedro conjetura que el lugar del rapto probablemente estaba situado donde ahora se encuentran y cree deducirlo a partir del encanto, la pureza y la claridad del riachuelo —sería, en efecto, un lugar *"muy propio para que jugaran las doncellas en sus orillas"* (229b9-10)- Sócrates asegura que debe localizarse dos o tres estadios más abajo, cerca del santuario de Agras (229c1-3). Mientras Fedro se entrega a una forma tenue de racionalización para confirmar su hipótesis, Sócrates deduce que la elección ateniense del lugar del altar está basada en la versión oficial del lugar del rapto de Oritiya (229d2-4). No sería extraño que Sócrates hubiera atendido el mismo relato registrado por Heródoto, según el cual los atenienses consagraron un altar a Bóreas en el Iliso después de prometerles su ayuda durante la invasión persa de Jerjes (VII, 188-192). Como es sabido, el resultado fue una terrible tempestad que sacudió la costa de Magnesia y se cobró cuatrocientos barcos persas.

Fedro sabe que la retórica opera sobre lo que *se dice* y pregunta a Sócrates si está convencido de la verdad de ese relato (229c3-6). Sócrates responde "mandando a paseo" (230a3: *chaírein*) esta cuestión, como propia de una sabiduría "rústica" (229e3), y se limita a obedecer (*peíthetai)* lo que se cree habitualmente (*nómos*):

> "Si fuera un incrédulo, como los sabios, no sería un tipo extraño [átopos]; y, como un sofista, contaría además que [Oritiya] fue empujada por el soplo del Bóreas de las rocas vecinas, mientras jugaba con Farmacía, y que al morir así nació la leyenda de su rapto por Bóreas. O que fue en el Areópago, pues también se cuenta que fue allí y no aquí donde fue raptada" (229c6-d4)

Fedro tendría que estar acostumbrado a leer entre líneas ya que los sabios mencionados por Sócrates habrían interpretado este relato como una alegoría: cuando Bóreas despeña a Oritiya, en realidad podría significar que la naturaleza del deseo está enlazada con la muerte[6]. El rapto de Oritiya glosaría el carácter

6 Vermeule (1979, 168) ha estudiado esta conjunción entre el amor y la muerte a propósito de los relatos acerca del rapto de mujeres: *"A las mujeres griegas no se les permite en general alcanzar el cielo; su cielo sólo se concebía en el sexo, en la fugaz unión nocturna con un Olímpico, en el apareamiento perpetuo con el señor de la tormenta en una cueva oscura, en el viaje dentro de una ola de Océano para un olvido pacífico. Es por la belleza de las mujeres que descienden el viento del Norte Bóreas o bien sus hijos; descienden como el éros de Íbico, el viento-tormenta, o el éros de Safo, que resuena como el viento que se abre paso*

azaroso y sumamente violento de su muerte, de modo que la acción de "agarrarla" (229d1: *anápraston)* captaría el sentido en que fue violada por Bóreas y no meramente "empujada" (229c10: *ôsai).* Oritiya significa "la que grita furiosa en las montañas" y esto mismo es lo que hacían las mujeres en los festivales dionisíacos. La violación de una virgen no sólo sugiere que los misterios del Iliso están de algún modo relacionados con Dioniso: su relato implicaría que cualquier encuentro en ese mismo lugar entre el amante y el amado corre el riesgo de ser violento a menos que Sócrates y Fedro se vuelvan amigos.

Sin embargo, lo decisivo no es la advertencia del relato: Sócrates ha dicho lo que *se dice* y, al parecer, Fedro esperaba de Sócrates que opusiera a lo que *se dice* algún tipo de explicación igualmente racional. En cambio, Sócrates se limita a decir que apenas tiene tiempo para examinarse a sí mismo:

> "He aquí, querido mío, la razón: aún no soy capaz, según la inscripción délfica, de conocerme a mí mismo; y así, se me muestra ridículo examinar las cosas ajenas mientras aún desconozco la mía propia. De ahí que deje estas cosas tal como están y siga lo que se cree habitualmente sobre ellas, y examine, como ahora decía, no éstas sino a mí mismo, no sea que sea un monstruo con más repliegues y tufos que Tifón, el que erupta, o bien una criatura más mansa y sencilla, que por naturaleza traiga algo divino y le sea dado sin tufos" (229e5-230a8).

Según los oráculos de la Pitia, Sócrates debe pasar la vida filosofando y examinándose a sí mismo y a otros[7]. En la *Apología,* todo el acento se pone en su examen de otros, como si el filosofar equivaliera al conocimiento de la propia ignorancia respecto de las cosas más importantes. Tal como surge en el *Fedro,* el conocimiento de la propia ignorancia va unido al conocimiento de sí mismo y a la exigencia de situar su alma entre la *sophrosýne* simple de una criatura divina o la *hýbris* compleja de un Tifón. Sócrates se encuentra tan dominado por su atracción a los discursos que no hay en él ni un rastro de *sophrosýne*. Los bellos discursos lo reducen a un estado comparable al de las personas poseídas por el frenesí coribántico. Semejante estado parece ser exactamente lo contrario del carácter moderado de la criatura divina, cuya *phýsis* es extremadamente simple para hacer resonar cualquier discurso en su interior.

Podría suponerse que su alma es más compleja (230a6: *polyplokóteron*) que Tifón. Tifón, el último de los hijos de la tierra en amenazar a los dioses olímpicos

entre los robles de la montaña (286 P.; 47 D). Como Eros y Thanatos, los dioses del viento desempeñan un papel doble en el juego de los mortales que hacen desaparecer, iluminando sus piras funerales o empujándoles al amor, tal como Bóreas se llevó a Oritiya de esa orilla cubierta de césped en Atenas".

7 No deja de ser curiosa la presencia de Sócrates en un lugar tan mistérico como el Iliso a tenor de la leyenda tan significativa que nos ha transmitido Hegel (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, París, NRF, 1970, vol. I, p. 74): Sócrates, un personaje singular de los atenienses, jamás se hizo iniciar en los misterios de Eleusis. Sócrates, el más sabio de los griegos, habría sido el único no iniciado en la revelación de los misterios.

y fuente principal de todos los vientos después de su derrota, ejemplificaba la propia *mímesis* porque, según Hesíodo, tenía capacidad para reproducir el sonido de cualquier ser, ya fuera un dios o una bestia (*Th.* 820-80). El alma de Sócrates podría resultar tan compleja como las múltiples voces del dios[8]. Ahora bien, por muy distintas que sean las voces de Sócrates, lo cierto es que éste enmudece cuando aparece la voz de su *daímon*. El *daímon* se opone a menudo, e incluso en cuestiones de muy poca monta, cada vez que Sócrates está por hacer algo equivocado e inconveniente. Aunque no esté claro el provecho que pueda obtener de Fedro, el *daímon* le ordena estar con él (242b9-c3)[9]. Este mandato insinúa la diferencia específica entre Sócrates y Tifón: Sócrates sólo puede reconocerse a través de otro que es Fedro. Esta consecuencia es tan evidente que se manifiesta justo antes de que Sócrates reconozca que difícilmente abandona la ciudad porque sólo ahí los seres humanos, y no los lugares y los árboles, están dispuestos a enseñarle (230d4-6). Sólo hay seres humanos que pueden prestarse al empeño socrático de descubrir si su alma se aproxima a una bestia o a un dios.

La intervención del *daímon* muestra que ningún hombre puede conocerse a sí mismo desde la autosuficiencia de su alma. Por esta razón, Sócrates se siente extraño (*átopos*) a sus propios ojos. El deseo de autoconocerse lo enfrenta a su propia *atopía*. Sócrates está lo suficientemente distanciado de su imagen como para que su *daímon* le obligue a construir una imagen de la belleza que le gustaría compartir con su amado[10]. Fedro, por el contrario, se encuentra tan apegado a su imagen que es incapaz de extrañarse y volverse bello. Fedro parece estar más cerca de Tifón que de Sócrates, aunque éste sólo pueda conocerse a sí mismo a través de Fedro. Este enigma hace de Sócrates un extranjero y obliga a convertir a Fedro en su guía (230c7), aunque el apelativo resulte *a priori* desconcertante:

> "Y tú, asombroso amigo, te muestras como un tipo de lo más extraño. Pues siendo de Atenas cualquiera diría que eres un extranjero al que se debe guiar, y no un nativo.

8 Griswold (1986, 40)

9 Pero el silencio del *daímon* tampoco garantiza que cualquier encuentro sea provechoso. Sólo cuando el poder del *daímon* contribuye a que alguien esté junto a Sócrates se puede alcanzar un beneficio inmediato. En el *Teages,* Sócrates aduce como ejemplo lo que en una ocasión le contó Arístides sobre sus experiencias con él: nunca aprendió nada de Sócrates, pero el hecho de estar junto a él en la misma casa fue de un provecho maravilloso. Si el *daímon* no se opone a que Sócrates esté junto a Fedro y además se lo exige, este puede tener una experiencia añadida: la posibilidad de aprender alguna cosa de Sócrates.

10 Curiosamente, Sócrates no puede prescindir de *éros*, el arma empleada por Zeus en su combate contra Tifón Tal como comenta Nónnos, Zeus tuvo un conocido aliado contra Tifón: *éros*, cuya flecha permitió que la música de Cadmo encantara a Tifón. Pero al asegurar que *éros* entra y metamorfosea el corazón salvaje del demonio, Nónnos recuerda lo que Hesíodo había dicho en otras palabras: al principio de todo hubo el Caos, después apareció la tierra y *éros*, y sólo *éros* fue capaz de hacer reanimar esa masa indeterminada e inerte.

> Esto es que jamás abandonas la ciudad, ni para viajar más allá de la frontera; creo incluso que ni siquiera has puesto un pie fuera de las murallas" (230c5-d2).

Si analizamos la intervención de Fedro, se podría entender simplemente que a Sócrates le resulta extraño el lugar porque sólo ha abandonado la ciudad en contadas ocasiones y desconoce lo que hay más allá de las murallas[11]. Pero Sócrates es extranjero en otro sentido: redescubre fuera de la ciudad lo que debe hacer y sujeta el mandato de examinarse a sí mismo al examen de Fedro, cuya bella guía resulta indispensable.

3. La iniciación mistérica (230b2-e6)

Sócrates necesita la guía de Fedro en un lugar cuya atracción resulta irresistible para ambos[12]. La fuente común de esta atracción se atribuye a las Musas, que ponen a prueba a todos aquellos que han de pasar con sus naves por ella. De entrada, Fedro parece una víctima fácil de las Musas y está dispuesto a no conocerse a cambio de más discursos. Su amor a los *lógoi* es tan grande que, al igual que las Musas, no parece querer saber nada de los hombres directamente; contrariamente a Sócrates, es posible que aprenda más de los árboles y del campo que de los hombres en la ciudad (230d4-6). Si las Musas amenazan con hacerles ignorantes con sólo transitar cerca de ellas y Sócrates no puede permitirse el lujo de declinar la guía de Fedro, es fácil advertir el riesgo que corren ambos de ignorarse mutuamente en este lugar de paso.

Fedro admira profundamente la pureza del arroyo (229a9-11), disfruta caminando descalzo (229a4) y le encantaría seducir a Sócrates mientras permanecen cómodamente recostados en la hierba. Sócrates parece tan poseído como Fedro:

> "¡Por Hera! ¡Qué lugar más bello para dar una vuelta! Pues este plátano es realmente muy corpulento y elevado. Y este sauzgatillo, es grande y prodigiosamente umbroso, y como está en el apogeo de su florecimiento, puede dejar el lugar impregnado de su fragancia. Y también, el encanto sin igual de la fuente que mana debajo del plátano, y su agua, que hiela de espanto, tal como mi pie se encarga de atestiguar. A alguna ninfa o al Aqueloo, a juzgar por esas estatuillas e imágenes de dioses, debe estar indudablemente consagrada. Y fíjate también, si quieres, en el aire que hay aquí, ¿no es

11 Cornford (1952, 66-67) señala lo insólito de ver a Sócrates "conducido lejos de los lugares que nunca abandonaba. En el marco de su arte dramático, Platón no puede indicar más claramente que este Sócrates poético e inspirado era desconocido para sus acompañantes habituales".

12 "El lugar en cuestión", dijo Thompson (1868 [1973], 9), "lo descubre fácilmente el visitante actual; indudablemente, sólo hay un lugar que responda a las condiciones, y responde a ellas perfectamente". Robin (1961, X-XII) acompaña incluso el diálogo de una descripción arqueológica y un croquis, aunque admite que los alrededores han cambiado lamentablemente. Los intentos más recientes de describir y localizar con precisión el escenario del Fedro se encuentran en Wycherley (1963, 88-98) y Clay (1979, 345-353).

envidiable y sumamente delicioso? ¡Una clara melodía estival que se hace eco del coro de las cigarras! Pero lo más refinado de todo es el césped, porque en la suave pendiente que crece es apropiado tener la cabeza hermosamente reclinada" (230b2-c6).

De la descripción de Sócrates, casi todo recibe algún epíteto de elogio: el lugar, el plátano, el sauzgatillo, la fuente, el aire primaveral, las cigarras y la hierba. Sólo las figuras y estatuas del lugar, situadas estratégicamente en el centro de la enumeración, carecen de una adjetivación precisa. Sócrates es incapaz de decir si las imágenes de los dioses son bellas y transmite la sensación de que la belleza del lugar le impide conocer en qué sentido los dioses pueden ser peligrosos. Parece olvidar que ahí fue donde una joven doncella fue arrebatada por el apasionado dios del viento y que estas imágenes (*agálmata* y *kórai)* consagran el lugar a las ninfas y a una divinidad fluvial llamada Aqueloo, el padre de la seductora Siringe, la célebre ninfa amante de Pan[13]. Así se manifiesta irónicamente el dios de la demencia erótica al que Sócrates y Fedro dirigen su plegaria final (279b10-c8). ¿Qué poder, sino el suyo, convocaría a los amantes a cultivar su amistad?

Cargada con poderes dionisíacos, la escena resulta tan ambigua como la belleza de los dioses del lugar. El lector sabe que el recinto está consagrado a Aqueloo y que probablemente formaba parte de una serie de cultos distribuidos a lo largo del Iliso en los márgenes de la antigua ciudad, en un lugar ajardinado en el que la presencia de las ninfas era inevitable. El *démos* donde se practicaban la mayoría de estas celebraciones religiosas estaba ubicado en el suroeste de la *pólis* y se denominaba Agrai, "el campo". A pesar de la presencia de distintos cultos, Pausanias cree que el santuario al que se refiere la escena está dedicado a Ártemis Agrótera[14]. Al igual que Bóreas, se trata de una divinidad que parece

13 Las *kórai* probablemente no eran estatuas como las célebres doncellas de la Akrópolis, sino más pequeñas, como unas muñecas que debían situarse cerca de la fuente. Las *agálmata* seguramente eran piedras votivas, aunque podrían ser otros objetos que complacieran a los dioses. Como indica Larson (2000, 127), no deja de ser curioso que entre la fecha dramática del *Fedro* (414) y su fecha de composición (370) se esculpieran las primeras reliquias conocidas en el Ática a las ninfas.

14 En efecto: "A través del Iliso hay un distrito de Atenas llamado Agrai y un templo de Ártemis Agrótera (la Cazadora). Se dice que Ártemis sólo cazar aquí cuando venía de Delos, y que esta por esta razón la estatua lleva un arco" (Pau. 1.19.6*).* Sin embargo, hay que mencionar cinco cultos más en Agrai: Zeus Meilichios, Demeter y los misterios menores, Meter, Aqueloo y las Ninfas. Estos cultos estaban interrelacionados en alguna medida y no es sorprendente ver en las ninfas el nexo de unión. Cerca del estadio y a lo largo del río se encontró una reliquia dedicada a las ninfas y a "todos los dioses" por una compañía de hombres y mujeres que trabajaban alrededor del Iliso. La reliquia se presenta dividida en dos partes: la superior está presidida por la iconografía convencional de las ninfas (Hermes conduce la danza mientras Pan y Aqueloo están presentes); en la parte inferior encontramos a Deméter y Kore, así como un héroe que se acerca a ellas con un caballo (probablemente Demofón). Esta reliquia muestra la proximidad entre el culto del Iliso a las Ninfas y los misterios menores de Deméter y Kore, cuyos iniciados se bañaban en el río.

avenirse con la ciudad: Ártemis Agrótera es invocada por haber salvado a los griegos en su triunfo militar sobre los persas, aunque sólo baja a la ciudad en raras ocasiones, cuando la necesitan[15]. En un himno de Calímaco, se le oye decir lo siguiente: "Que todas las montañas sean mías"[16]. Como indica Gregorio Luri:

> "No es al cobijo de la venerable y domesticada sombra del olivo a donde deberemos acudir para dar con su rastro. Pero tampoco le gusta la completa intemperie, el exclusivo dominio del bosque. Quizás por ello sus santuarios acostumbran a encontrarse en las "eschatiai", entre la tierra cultivada y el bosque, o entre "to astu" y el mar"[17].

Como Ártemis Agrótera, el resto de los dioses del lugar no están alejados de la ciudad, pero tampoco están tan cerca como para decir que son bellos: tan sólo acuden a la ciudad cuando se encuentra amenazada de destrucción. El templo no se encuentra en un territorio totalmente salvaje, completamente ajeno a la ciudad y a las tierras habitadas por hombres. Se trata más bien de los confines, las zonas limítrofes, las fronteras donde se codean lo salvaje y lo cultivado. Las tierras baldías frecuentadas por los dioses no son del todo civilizadas ni del todo salvajes, del mismo modo que el recorrido a lo largo del Iliso no es todo lo bello que podría parecer. El *Fedro* se sitúa en un lugar difuso, una *eschatia*, frente al cual la tarea más importante es mantenerse alerta: la belleza apacible de las aguas contrasta con la violencia sacrificial de Bóreas; Sócrates se desdobla en Tifón, una alteridad espantosa con la que puede identificarse; las cigarras representan las profetas de las Musas (262d4), pero como todo insecto, con su cuerpo segmentado y sus ojos compuestos, podrían confundirse con un monstruo si pudieran verse a la supuesta escala de un Pegaso y una Quimera.

Lo bello y lo monstruoso se hallan en una relación contigua que puede llevar a la confusión, pero también al autoconocimiento. Sócrates confirma esta posibilidad al desviar a Fedro del camino de Megara y situarlo en este lugar de paso donde, además de encontrarse el culto a Ártemis, se celebran los "misterios menores" de Agra[18]. Motte (1973, 422-423) ha señalado que este tipo de iniciación

Para Robin (1961, XII), la escena platónica estaría dedicada a Deméter, un *"Mètroon, que poseía el demos de Agra y que, en el siglo pasado, todavía se veía sobre las pendientes rocosas que sobresalían del río".*

15 Jenofonte asegura que los atenienses conmemoraban en el santuario de Ártemis Agrótera el triunfo militar de los griegos en Maratón y que lo hacían sacrificando quinientas cabras cada segunda quincena septiembre (*An.* III, 2, 12). También circulaba una versión de Pseudo-Plutarco en la que se decía que no era a Hécate sino a Ártemis Agrótera a quien se le ofrecían en ceremonia los efebos sacrificados en Atenas para rememorar aquella victoria decisiva sobre los persas.

16 Call. *Ar.* 18

17 Luri (1994, 79)

18 Como señala Kerenyi (1967, 90-91), Sócrates jamás menciona explícitamente los misterios de Agra, que servían como preparación para los misterios mayores. Pero para sus contemporáneos es evidente que se refiere a ellos cuando se habla de una iniciación graduada que debe comenzar en la belleza corpórea y conducir finalmente a la belleza del

no podría hacerse sin recorrer el campo, este jardín inquietante que es el centro por excelencia del *thíasos* y, en general, de los cultos religiosos que suponen algún tipo de entusiasmo o posesión divina, pero tampoco sin el patronazgo sagrado de las Musas. Las teofanías de las Musas tienen lugar en sitios próximos a arroyos, fuentes o corrientes de agua, lo que hace que su culto se vincule con el de las Ninfas. En la elección platónica de este sitio pesa sin duda el recuerdo de la virtud purificadora de las aguas. Tampoco se puede olvidar que Sócrates y Fedro se encuentran arropados por la sombra de un sauzgatillo, cuyo nombre parece derivar de su parecido físico con los sauces, y cuya denominación científica *(Vitex agnus-castus* o "árbol casto"*)* hace alusión a su supuesta capacidad para disminuir la líbido[19]. La naturaleza de Sócrates se siente tan próxima a la de Fedro que le invita a compartir su delirio coribántico. Pero lo que está en juego en este pasaje no es meramente poner en contacto el alma del amante con la del amado. Que ese contacto sea bello y no sucumba al poder fascinador de las Musas dependerá de que el discurso de Sócrates se exprese en una imagen que despierte el erotismo de Fedro y, a la vez, lo modifique de un modo filosófico.

Sócrates desea convertir a Fedro en un amante de la belleza y sueña con autoconocerse, aunque la naturaleza de Fedro no acabe de prestarse a ese propósito. La razón es que el encuentro entre Sócrates y Fedro está ligado en todo momento a Lisias, cuyo *lógos* es comparado con un festín (227b8: *eistía*). Lisias ha servido un banquete a sus huéspedes en la casa de Mórico[20] (227b5-6) y ha cocinado un *lógos* del que Fedro se ha nutrido[21]. Sin embargo, Sócrates sabe que

alma mediante la contemplación de las ideas (250b3-c3). Las alusiones son claramente figurativas, aunque *"el tono original de los ritos está reproducido fielmente: el tono de Agrai es más físico que el de Eleusis, más espiritual"* (1967, 46).

19 Es relativamente conocida la tradición de las matronas que mantenían su castidad acostándose sobre hojas de sauzgatillo para alejar las tentaciones, y no es extraño que algunos monjes en la Edad Media masticaran sus hojas con el mismo propósito. En Grecia, es imposible no recordar la Tesmoforia, de la que los hombres quedaban excluidos y servía a las mujeres para celebrar la reunión definitiva de Deméter con su hija. El *vitex* era una de las plantas esenciales para realizar los rituales secretos que se llevaban a cabo durante este festejo y, junto a la granada, el poleo y el pino, era reconocido por sus cualidades anticonceptivas, así como por otros efectos antieróticos. Si admitimos estas propiedades del *vitex*, es posible que Sócrates y Fedro busquen refugiarse tras él para proteger su *sophrosýne* de los excesos de *éros*. La ironía platónica consistirá en mostrar lo contrario.

20 Sería muy tentador afirmar que ésta es la casa del trágico Mórico, que se da a conocer como un ilustre glotón en *La Paz* de Aristófanes. Lo cierto es que los datos no son muy precisos. En cualquier caso, Mórico es el sobrenombre del dios Dionisos, "el que va manchado", porque se cuenta que su casa estaba embadurnada con levaduras durante la vendimia. De ahí que Platón describiera la atmósfera de la casa como dionisíaca, sin excluir ninguna alusión a la conocida glotonería de Mórico.

21 Aunque la cocina y la medicina puedan enfrentarse diferenciando la buena de la mala comida (Pl. *Gor.* 464d4-5), Fedro es ajeno a este combate porque, escogiendo el placer, restablece al mismo tiempo su salud. Podría decirse que la oratoria culinaria de Lisias induce su creencia antes incluso de que Fedro abra su boca. No le hace falta asegurar que el

el festín al que debe entregarse Fedro es de otro tipo (236e7-8); de lo contrario, jamás le exhortaría a formar parte de un banquete en compañía de dioses (247a8)[22]. Si partimos del hecho de que Sócrates y Fedro están dispuestos a ofrecer un discurso bello a Ártemis Agrótera, así como a los demás dioses del lugar, es fácil observar la absoluta vulnerabilidad socrática a la locura y al amor. El Sócrates del *Fedro* es completamente erótico. Y por ello es también enormemente sensible a la música. A pesar del estrecho vínculo entre Fedro y Lisias, todavía media una distancia entre ambos, justo por compartir con Sócrates esa obsesión por la musa poética[23].

Cuando empieza el festín de Lisias, todavía está algo oscuro (227a5). Ya no lo está cuando empieza la conversación entre Sócrates y Fedro. Pero en este último caso nos enteramos de que en el transcurso de ella se alcanza el mediodía, de modo que las cigarras pueden verlos con claridad (259a2). Nada parecido sucede respecto del banquete con Lisias. La diferencia entre ambas situaciones es tan marcada que el diálogo entre Sócrates y Fedro es este tránsito de la una a la otra: por un lado, el lugar de encuentro entre Fedro y Lisias, que corresponde al *tópos* de los discursos "urbanos" y "democráticos" (227d2-3), el espacio de la *logographía* que se impone en la ciudad situando el *éros* del lado de la *sophrosýne*; por otro lado, el jardín de los discursos bellos, el lugar del *thíasos*, que no reúne ni

placer que ofrece es realmente el propio de Fedro; es evidente que debe ser experimentado si Fedro, que se nutre de los *lógoi* de Lisias, desea ejercitarlos.

22 Para los griegos, es un acto sagrado el quemar carne en un altar para alimentar a los dioses con el humo, y luego comerse la carne. Este tipo de sacrificio podría describirse como una comida comunal con la deidad. La palabra equivalente a 'dios' en griego, *theós*, se deriva curiosamente de la palabra que significa "humo". De hecho, todo el *Fedro* se podría pensar como un escenario sacrificial, ya que en él: a) el dios del viento consuma su unión erótica con Oritiya; b) Sócrates desea conocer su propio hálito (*psyché*); y c) mirarse a sí mismo significa encontrarse frente a frente con un doble en el que viene a reflejarse su terrible vaporosidad (Tifón).

23 La idea de que la verdadera música, concebida como don de los dioses, se encuentra en la filosofía constituye un lugar común en la Academia de Platón. En ello radica una idea genuinamente helénica según la cual la música revela y vincula a los hombres con el orden real y necesario de las cosas. En este sentido, P. Boyancé (1937 [1972], 250) señala que Platón se comporta como un *parédro,* "compañero de las Musas". El testimonio más elocuente de ello está en el *Fedón*, en el pasaje del sueño de Sócrates y el consejo repleto de misterio y devoción que Sócrates recibe: "Compón música y trabájala" (*Phd.* 60e6). Aristóteles, por su parte, siguiendo los ecos del *Fedón,* da a entender en su *Protréptico* que la filosofía es la verdadera música y en lo que atañe a la organización de los θίασοι filosóficos, reconoce tácitamente el vínculo de los hombres con el todo, a través de las Musas. De ese modo, no es extraño que Sócrates inicie su primer discurso con una invocación a las Musas o que el segundo funcione como una *kathársis* musical, repleta de colorido, metáforas y personificaciones pitagóricas, lo cual parece enlazar con una frase casual del *Eutidemo* que parece indicar que Sócrates había tomado parte personalmente en los ritos coribánticos (*Euthd.* 277d5-8).

a Sócrates ni a Fedro, sino que supone la presencia del otro, el poseído por el dios, el amante que se ha de autorreconocer como amante de lo bello.

Si los *lógoi* pertenecen a los lugares en que son digeridos, el paso de la casa de Mórico al *thíasos* significa el pasaje por un lugar cuyos discursos, aunque extraños a la ciudad, no pueden serle completamente ajenos en cuanto a *éros*. El sueño del legislador es que el ciudadano perfecto y completo debe hacer de cada cual un amante, como si toda la vehemencia de *éros* pudiese quedar confinada en el estrecho canal que la ciudad define en su obstinada pureza. El problema es no se puede escribir una ley sobre el deseo de que el amado sea tan bueno como sea posible. Para acceder a esta verdad sobre *éros*, la belleza del amante debe estar ligada a la del amado, y el amado no puede alcanzar la belleza hasta realizar en su alma el deseo del amante. En el *Banquete,* esa verdad es la manera que tiene Sócrates de atravesar el error que el resto de discursos sobre *éros* es incapaz de percibir. Cuando pasamos al *Fedro*, la conveniencia de compartir esta experiencia es lo que Sócrates se propone persuadir frente a la retórica de la ciudad.

4. Consideraciones finales

La comprensión del *Fedro* como un *thíasos* filosófico escenifica el recorrido inverso de la *logographía* que triunfa en la ciudad. Al imitar el erotismo socrático, Platón introduce una nueva forma de iniciación. Aunque se funda en una relación consigo mismo, es un conocimiento de sí mismo a través del otro. El sentido de este encuentro hace posible una *autoiniciación*: no es una iniciación en los misterios de un dios exterior a sí mismo sino el reconocimiento de una belleza divina en el interior de sí. Hay tres momentos clave de la escena inicial que permiten el despliegue de esta autoiniciación filosófica: a) el descubrimiento del rollo escrito; b) el extrañamiento de Sócrates; y c) la iniciación mistérica.

El thíasos *es posible gracias al escrito de Lisias*. La imagen que Sócrates se hace de Fedro impide inicialmente que Sócrates esté dispuesto a dialogar y, en consecuencia, escuche lo que Fedro podría llegar a decir. Pero como éste se ve a sí mismo siendo imprescindible a Sócrates piensa someterlo a su retórica a menos que se desvíen del camino de Megara. El descubrimiento del escrito de Lisias está ligado a la apuesta de Sócrates por el Iliso, este itinerario mistérico cuyo fin es un *mouseîon* (278b9), y abre la posibilidad de que cada cual problematice la imagen que tiene del otro examinando conjuntamente la de Lisias.

La atopía *es la discordancia que Fedro debería reconocer con su propia imagen*. Después de descubrir el rollo escrito, Fedro se vuelve prescindible de acuerdo con la imagen que Sócrates tenía de él. El problema es que la imagen que Sócrates tiene de sí tampoco es evidente. Sócrates se siente extraño porque al reflejo de su imagen le acompaña, por un lado, una pasión enfermiza por los discursos que lo hace irreductible a la *sophrosýne* de una simple criatura divina y, por otro, un erotismo maniático que le impide alcanzar la autosuficiencia mimética de un Tifón. Mientras el autoconocimiento de Sócrates obliga a restablecer un diálogo del que Fedro había sido eliminado, Fedro, que confiaba en

ser la Musa de Sócrates, resulta paradójicamente indispensable en un sentido desconocido para él.

El thíasos *es el vehículo a través del cual Sócrates y Fedro han de autorreconocerse como amantes de lo bello*. Sócrates necesita hablar con los hombres, pero no habla ni se halla presente donde se exhibe la retórica de Lisias. A Fedro le encanta el habla silenciosa de los árboles, pero se ve obligado a dialogar cuando desearía ejercitarse retóricamente. Sócrates habla donde no suele hablar, y Fedro no habla donde suele hablar. Pese a todo, la atracción de Sócrates y de Fedro respecto del lugar es tan evidente como la belleza que los envuelve. Por su apariencia, este lugar alcanza lo que la retórica sólo puede conseguir por medio del *lógos*. Pero su apariencia es tan ambigua como los discursos que se darán en el *thíasos*. Sócrates y Fedro corren el riesgo de quedarse encantados por las Musas, en una inclinación que exceda la iniciación e impida acoger la belleza que ofrece el dios a quien quiera acceder a una visión purificada. Lo que está en juego es la posibilidad de un autoconocimiento mutuo y que este deseo se muestre como algo bello.

Bibliografía

Benveniste, E. Problèmes de linguistique generale, Paris, 1966.

Boyance, P. Le culte des Muses chez les philosophes grecs, Paris, Boccard, 1937.

Clay, D. «Socrates' Prayer to Pan». En G. Bowersock, W. Burkert, and M. Putnam (eds.), *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox,* Berlin, 1979, pp. 345-353

Cornford, F.M. *Principium Sapientae*, Cambridge, 1952 (trad. esp. *Principium Sapientae,* Madrid, 1992).

Daremberg-Saglio, Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris, Hachette, sub voce thíasos, 1926-1931.

Derrida, J., *La diseminación*, Espiral/Fundamentos, 1997, pp. 91-263.

Ferrari, G.R.F. *Listening to the Cicadas*, Cambridge Classical Studies, 1987.

Griswold, Ch. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, 1986.

Kerenyi, K. *Eleusis*, New York, Pantheon Books, 1967.

Larson, J. *Greek nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford University Press, 2001

Luri, G. «A la sombra de Ártemis. Reflexión sobre los espacios mítico e histórico de *La república*». *Convivium* 7, 1994, pp. 1-20.

Motte, A. *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1973.

Nussbaum, M. La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega, Madrid, Visor, 1995, pp. 269-308.

Robin, L. Platon. Oeuvres complètes. Tome IV (3ª partie), Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Thompson, W.H. *The Phaedrus of Plato*, New York, 1868 [1973].

Vermeule, E. *Aspects of death in early Greek art and poetry,* University of California Press, 1979.

Wycherley, E. «The scene of Plato's *Phaedrus*». *Phoenix*. 17, 1963, pp. 88-98

Nemrod Carrasco
Col·legi Major Penyafort, 643
08028 Barcelona
capdestudis_penyafort@ub.edu
nemrodc@yahoo.es